



Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies

24 | 2012

Au-delà des miroirs : la littérature politique dans la France de Charles VI et Charles VII

Imaginaire impérial, empire et œcuménisme religieux : quelques réflexions depuis la Sicile des Hauteville

Annliese Nef



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/12922>

DOI : 10.4000/crm.12922

ISSN : 2273-0893

Éditeur

Classiques Garnier

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012

Pagination : 227-249

ISSN : 2115-6360

Référence électronique

Annliese Nef, « Imaginaire impérial, empire et œcuménisme religieux : quelques réflexions depuis la Sicile des Hauteville », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 24 | 2012, mis en ligne le 01 décembre 2015, consulté le 13 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/crm/12922> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.12922>

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Imaginaire impérial, empire et œcuménisme religieux : quelques réflexions depuis la Sicile des Hauteville

Abstract : Sicily in the 11th and 12th centuries was not only multiconfessional but was also inhabited by Christians who followed liturgical services given in Latin, Greek and Arabic. The policy of the Hautevilles was also quite original in this regard. Nurturing their imperial pretensions, they were able to integrate non-Christian groups into the construction of their territories by granting them unequal fiscal status, were influenced in their mode of government by both Byzantine and Islamic models, and invited Muslims to join their court without demanding their conversion. Moreover, in what extends beyond a policy that can be characterised as imperial, they seem to have favoured a true religious convergence around a form of Christianity that was very broadly defined. This ideology was supported by both a section of the magnates and by servants of the State.

Résumé : La Sicile des XI^e-XII^e siècle est à la fois multiconfessionnelle et habitée par des groupes chrétiens qui suivent des liturgies en latin, en grec ou en arabe. La politique des Hauteville elle-même est relativement originale. Porteurs de prétentions impériales, ils intègrent au sein de leur construction territoriale les groupes non chrétiens dans le cadre d'un statut fiscal inégal, s'inspirent pour leur gouvernement de modèles tant byzantin qu'islamiques et attirent auprès d'eux des musulmans dont ils n'exigent pas la conversion. En outre, et cela dépasse le cadre d'une politique de nature impériale, ils semblent favoriser une véritable convergence religieuse autour d'un christianisme ample. Une partie des grands et des serviteurs du roi font leur cette idéologie.

La Sicile des XI^e et XII^e siècles est unique à plus d'un titre et, en particulier, parce que, bien que sous la domination d'une dynastie latine, elle abrite une grande variété de groupes religieux : des chrétiens de langue grecque, dont la présence remonte à l'époque byzantine, probablement en grande partie arabisés ou arabophones dans l'espace insulaire, mais qui arrivent aussi dans les bagages des Hauteville depuis la Calabre¹ ; des chrétiens latins qui accompagnent la nouvelle dynastie et qui, bien que minoritaires numériquement, édifient une monarchie² ou,

¹ Au sujet des Italo-Grecs, voir A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX^e-XIV^e siècles). Une acculturation en douceur*, Rome, École française de Rome, 2009 et V. von Falkenhausen, « The Greek Presence in Norman Sicily : The Contribution of Archival Material », *The Society of Norman Italy*, éd. G. Loud et A. Metcalfe, Leyde, Brill, 2002, p. 253-288, qui insiste sur l'importance des liens avec la Calabre et le sud de l'Italie en général.

² Au-delà des compagnons d'armes des Hauteville, l'immigration de Latins a été abordée pour les Normands et les Francs dans L.-R. Ménager, « Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI^e-XII^e siècles) », *Roberto il Guiscardo e il suo tempo (Prime Giornate Normanno-Sveve, Bari, 28-29 mai 1973)*, Rome, Il Centro di Ricerca Editore, 1975, p. 260-390, rééd. dans *Id.*, *Hommes et institutions de l'Italie normande*, Londres, Variorum Reprints, 1981, et A. Varvaro, « Les Normands en Sicile aux

pensés comme ses soutiens, font l'objet d'une politique d'immigration³ ; des chrétiens de culture islamique, à la fois arabophones et hellénophones, que de multiples indices, épars il est vrai, permettent de mettre en lumière⁴ ; des juifs arabophones qui constituent une importante communauté insulaire jusqu'à leur expulsion à la fin du XV^e siècle⁵ ; des musulmans⁶, enfin, dont la présence est liée à la domination islamique de l'île du milieu du IX^e au milieu du XI^e siècle et qui constituent probablement la majorité de la population au début de la période, même si les évaluations dans ce domaine sont délicates. Plutôt que l'évolution du reste de l'Occident chrétien, le pluralisme religieux sicilien évoque donc celui des régions de l'Orient passées de la tutelle byzantine à la domination musulmane, en particulier lors de la première phase de l'expansion de l'islam, durant laquelle les musulmans connaissent d'abord une situation d'extrême minorité numérique.

La Sicile des XI^e et XII^e siècles présente donc une configuration particulière⁷ lorsqu'il s'agit d'aborder la question des échanges interconfessionnels : elle se présente comme une exception au sein du monde latin auquel les Hauteville entendent se rattacher au moins pour partie⁸. En effet, un peu avant la péninsule

XI^e et XII^e siècles. Présence effective dans l'île des hommes d'origine normande ou gallo-romane », *Cahiers de Civilisation médiévale*, 23, 1980, p. 199-213.

³ Il s'agit surtout de Lombards du nord de la péninsule italienne, qui viennent dans le sillage d'Alélaïde, membre du lignage des Aleramici, qui épouse le comte Roger 1089, lorsqu'il convole en justes noces pour la troisième fois. Cf. I. Peri, « La questione delle colonie lombarde in Sicilia », *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 57, 1959, p. 253-280 et H. Bresc, « Gli Aleramici in Sicilia : alcune nuove prospettive », *Bianca Lancia d'Agliano. Fra il Piemonte e il Regno di Sicilia (Atti del Convegno, Asti-Agliano, 28-29 avr. 1990)*, éd. R. Bordone, Alessandria, Orso, 1992, p. 147-165.

⁴ Voir H. Bresc et A. Nef, « Les mozarabes de Sicile (1100-1300) », *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, éd. E. Cuzzo et J.-M. Martin, Rome-Bari, Laterza, 1998, p. 134-156 ; A. Nef, « L'histoire des "mozarabes" de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux », *¿ Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, éd. C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 255-286 ; G. Mandalà et M. Moscone, « Tra Latini, Greci e 'Arabici' : ricerche su scrittura e cultura a Palermo tra XII e XIII secolo », *Segno e testo*, 7, 2009, p. 143-238.

⁵ Voir H. Bresc, *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin XII^e-XV^e siècles*, Paris, Bouchène, 2001.

⁶ Voir A. Metcalfe, « The Muslims of Sicily under Christian rule », *The Society of Norman Italy*, op. cit., p. 289-318 et A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI^e et XII^e siècles*, Rome, École française de Rome, 2011 (sous presse).

⁷ Pour une première approche, centrée sur le sort des musulmans et des arabophones, cf. A. Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic speakers and the end of Islam*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.

⁸ La situation sicilienne est spécifique car les Hauteville ont été longtemps au contact de la culture grecque du sud de l'Italie et s'inspirent également dans leur gouvernement de pratiques islamiques propres au contexte de formation des générations sicilienne de la dynastie et à ses horizons méditerranéens. Dans le même temps, les alliances matrimoniales qu'ils nouent sont exclusivement latines et les intègrent de manière croissante aux grandes familles de l'Occident latin : Roger I^{er} épouse successivement deux représentantes de la noblesse normande : Judith d'Évreux (en 1061) et Éremburge de Mortain (en 1077), avant d'épouser Adélaïde de Montferrat (1089) ; Roger II épouse Elvire de Castille, fille

ibérique, qui connaîtra une situation semblable, et avant l'Orient latin, dont le contexte est assez distinct en raison de l'horizon réel ou fictif d'affrontement militaire qui le caractérise, la Sicile est le premier espace où doit être pensée la soumission d'une population majoritairement musulmane à une minorité chrétienne qui regarde, entre autres, vers le monde latin. L'empire byzantin a en effet probablement expérimenté cette situation dans certaines régions au X^e siècle lors de la reconquête sur les musulmans qui caractérise cette période.

Dans ce cadre spécifique, la solution originale prônée par les Hauteville suppose dans l'exercice de leur souveraineté une projection et un imaginaire impériaux qui autorisent en retour leur promotion d'un œcuménisme religieux, limité certes, mais réel et conscient. Le lien entre empire et œcuménisme est débattu depuis longtemps, mais des travaux récents qui lui ont été directement ou indirectement consacrés permettent de le réinterroger dans un cadre sicilien. La suite de l'histoire insulaire, pourrait suggérer que d'autres choix que celui de l'œcuménisme y ont été promus, mais il convient d'éviter ce biais téléologique. En politique, échec, si tant est que l'on puisse parler d'échec dans le cas de la Sicile, ne signifie pas nécessairement duplicité. En outre, la pratique d'un œcuménisme limité ne signifie pas que des pratiques anti-musulmanes ponctuelles ou hors des sphères où cet œcuménisme est mis en avant, étaient de fait exclues.

L'empire et l'œcuménisme

On a défini récemment l'idéologie et la pratique impériales comme une « politique de la différence »⁹, ce qui pose bien entendu la question de savoir si la prétention d'un empire à porter une religion déterminée à visée universelle limite cette « politique de la différence » ou non. La pratique politique impériale sous-entend en effet l'intégration et le maintien d'entités diverses, *a priori* antithétiques avec l'idéal d'unité et d'universalité religieuses, propres en théorie au monothéisme, lequel fournit une partie de ses fondements à la légitimité de la figure impériale, dans ses différentes déclinaisons, à partir du IV^e siècle¹⁰. Pour résumer, il semblerait que « the exercise of imperial power by Christians and Muslims brought questions of tolerance and exclusion to the fore »¹¹.

Georges Corm a ainsi défendu l'idée que l'intolérance et les tensions religieuses étaient inséparables de l'âge du monothéisme, tandis que les empires antiques acceptant le développement de cultes religieux divers et ces cultes étant eux-mêmes plus associationnistes qu'exclusifs, la période précédant leur essor et surtout leur investissement des structures impériales, étaient beaucoup plus tolérante de ce point de vue¹². Partant de cet *a priori* négatif concernant le monothéisme, Jane

d'Alphonse VI de Castille, en 1117, puis Sybille de Bourgogne en 1149 et enfin Beatrix de Rethel, fille du comte de Rethel, en 1151 ; Guillaume I^{er} épouse Marguerite de Navarre, fille de Garcia V de Navarre, en 1150 et Guillaume II épouse Jeanne d'Angleterre, fille d'Henri II roi d'Angleterre, en 1177.

⁹ Voir J. Burbank et F. Cooper, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2010.

¹⁰ Dans le cadre de l'empire romain d'Orient, puis du califat islamique, et enfin de l'empire romain d'Occident haut médiéval.

¹¹ Voir J. Burbank et F. Cooper, *Empires in World History*, *op. cit.*, p. 62.

¹² *Id.*, chapitre 3.

Burbank et Frederick Cooper, le nuancent toutefois progressivement en montrant en quelque sorte que la logique de l'empire est plus forte que celle de l'universalisme religieux qui fonctionne surtout comme un horizon auquel aspire un certain nombre de lettrés¹³.

En jouant quelque peu sur les mots on pourrait dire qu'en dépit du monothéisme, l'œcuménisme tel qu'il est entendu au Moyen Âge, c'est-à-dire comme l'aspiration à faire coïncider l'ensemble du monde habité (*oikoumene*) avec le monde chrétien (ou islamique) cède progressivement, dans certains contextes, la place à une pratique qui renvoie plutôt à son deuxième sens. Cette signification plus tardive de l'œcuménisme est en réalité définie à partir du XIX^e siècle, afin de désigner une doctrine favorable au rapprochement entre églises chrétiennes et, éventuellement, entre christianisme et autres monothéismes, toutefois on peut avancer l'idée que d'une certaine manière un « proto-œcuménisme », dans ce sens du terme, a existé au cours de l'histoire dans quelques cadres particuliers, parmi lesquels la Sicile du XII^e siècle. En bref, la chose, ou plus exactement des pratiques s'en approchant, auraient existé mais pas le mot, ou en tous les cas pas avec ce sens, ni bien entendu l'élaboration doctrinale qui l'accompagne aux XIX^e et XX^e siècles.

En outre, il semble que l'ouvrage de Jane Burbank et Frederick Cooper pose comme un postulat une unité religieuse originelle des communautés monothéistes, et en particulier de l'*umma*, qui céderait le pas à une hétérogénéisation progressive, des intérêts autres que religieux se faisant jour au fur et à mesure de l'élaboration du cadre impérial qui prévaut peu à peu sur la communauté religieuse. On quitterait en quelque sorte le religieux pour le politique. Toutefois, ce point doit être relativisé : la communauté religieuse monothéiste originelle n'est jamais aussi unie que veut le suggérer une partie des sources, tardives. Elle est souvent plus ouverte car en voie de construction – tout comme les processus de définition doctrinale auxquels les différentes religions donnent naissance, fort lents et irréguliers –, qu'à des périodes postérieures.

La construction d'une religion advient donc parallèlement à la construction – ou à la reconfiguration progressive d'un empire pré-existant¹⁴ – de l'empire dont elle va devenir la référence, il n'y a jamais superposition des deux à proprement parler. Ce d'autant que le monothéisme n'est jamais un donné, mais est également le fruit d'une évolution lente. Si on prend l'exemple de l'islam, qui se définit logiquement comme le monothéisme qui donne son sens aux deux monothéismes antérieurs (le judaïsme et le christianisme), F. Donner a bien montré que dans un premier temps, la doctrine articulée autour de quelques grands points par les « croyants »¹⁵ permet probablement aux adeptes des autres monothéismes de s'y retrouver, y compris aux chrétiens définis ensuite par l'islam comme « associationnistes » en raison de leur

¹³ Les auteurs ne précisent pas qui portent cette aspiration mais la nature des sources ne laisse guère de doute pour le Moyen Âge : il s'agit de clercs dans le monde chrétien et d'oulémas dans le monde islamique.

¹⁴ On peut considérer que tel est le cas de la christianisation de l'empire romain et de l'empire islamique qui commence par reprendre, dans une large mesure, un cadre byzantin ou sassanide en fonction des régions.

¹⁵ C'est-à-dire des *mu'minîn*, terme utilisé dans les premiers temps de l'islam pour qualifier ceux qui se réunissent autour de Muhammad ou de ses successeurs, par contraste avec *muslimîn*, dont l'usage se développe plus tard.

croyance en la Trinité. Il convient également de garder présent à l'esprit à quel point le monothéisme est une notion complexe et susceptible de conceptions, et surtout de croyances, diverses¹⁶. Plus généralement, la connaissance du dogme et des positions théologiques¹⁷ qui définissent une religion ou un courant religieux n'est partagée que par bien peu d'individus et on ne peut penser, en dépit de l'influence des élites religieuses, qu'elle seule guide le sort politique des empires.

On peut, en outre, sur certains points apporter des compléments à l'exposé général de Jane Burbank et Frederick Cooper, en particulier en prenant mieux en considération le cas de l'empire byzantin. Il apparaît qu'assez tôt une place y a été faite aux musulmans, certes voisins depuis le VII^e siècle. Cela passe tant par des choix pragmatiques, tels que l'ouverture d'une mosquée à Constantinople à la fois pour les prisonniers musulmans et pour ceux de passage¹⁸, que par une conception théorique assez élaborée. Elle tend à s'articuler avec la pression turque croissante et repose sur la dimension apostolique qui est conférée à la figure impériale¹⁹.

Pourtant, une telle politique n'allait pas de soi à ne s'en tenir qu'à la théologie. Aux yeux du christianisme, en effet, l'islam n'est pas une religion en soi, mais une hérésie. C'est une manière, à la fois de reconnaître sa proximité avec le christianisme en particulier, et dans le même temps, de suggérer que l'on œuvre pour sa disparition et le retour de ses adeptes dans le giron commun. Savoir à partir de quand l'islam fut considéré comme une religion que l'on ne s'attendait plus à voir disparaître est une question difficile et qui connut sans doute des fluctuations²⁰, mais ceci n'excluait pas le désir d'amener des musulmans à rejoindre le christianisme. Si l'unité religieuse pouvait donc être une aspiration intellectuelle et théologique, elle n'empêchait pas de faire avec la diversité religieuse au quotidien et même de la prendre en compte de manière relativement ouverte. S'il est vain de chercher des textes médiévaux chrétiens qui exprimeraient une telle position, il ne l'est pas de tenter de repérer des pratiques et des choix politiques allant dans ce sens.

On examinera donc la politique menée par la dynastie des Hauteville par rapport aux musulmans, groupe religieux majoritaire en Sicile lors de leur conquête de l'île au milieu du XI^e siècle, et ce jusqu'à la fin du XII^e siècle, en se concentrant sur quelques éléments-clés. On se demandera également si leurs choix sont liés à une conception impériale de leur pouvoir et si celle-ci suffit à tous les expliquer.

¹⁶ Sans même évoquer les débats incessants sur ce point au sein du christianisme, la question du monothéisme avant le monothéisme a été largement explorée et aide à comprendre que la définition variable du monothéisme puisse donner naissance à une compétition sur ce terrain.

¹⁷ Et nous n'insistons pas ici sur les différences qui existent dans les modalités (processus, acteurs ou instances en cause, etc.) de cette définition entre judaïsme, christianisme et islam.

¹⁸ Voir S. W. Reinert, « The Muslim Presence in Constantinople 9th-15th Centuries. Some preliminary observations », *Studies on the Internal diaspora of the Byzantine Empire*, éd. H. Ahrweiler et A. E. Laiou, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998, p. 125-150 (spéc. p. 137-143).

¹⁹ On la voit exprimée, par exemple, clairement dans l'*Alexiade* d'Anne Comnène au sujet des relations que son père entretenait avec les Turcs.

²⁰ Une chose est en effet la réalité politique de l'Islam ; une autre est l'islam comme religion.

La politique fiscale, juridique et institutionnelle des Hauteville vis-à-vis des groupes non chrétiens

Du point de vue du droit comme de la fiscalité, les Hauteville appliquent des règles qui à la fois rappellent celles du monde islamique, mais aussi du monde chrétien et instaurent une distinction hiérarchique entre les groupes religieux. Les juifs et les musulmans sont en effet soumis à la *jiziya* (transcrite *gesia* en latin), comme les non musulmans en Islam, ce qui marque leur infériorité juridique et fiscale. Ce fait est connu mais n'en est pas moins remarquable.

Moins souvent soulignée est l'intégration de la *jiziya* dans la politique proprement impériale de la Sicile. Ainsi, lorsque la dynastie insulaire étend sa domination de l'autre côté de la Méditerranée, en Ifrīqiya²¹, pendant quelques décennies, les populations musulmanes y versent la *jiziya* et une administration faisant allégeance au roi de Sicile, comme des responsables judiciaires musulmans, sont nommés ou confirmés par ce dernier²².

Cette position est inédite dans le cadre du christianisme, qui offre certes une place aux juifs en tant que témoins de l'Ancienne Loi, mais n'en propose pas, et pour cause, aux musulmans dont l'apparition est postérieure. Elle n'est probablement envisageable qu'en raison de ce que l'on appelle la *Legazia apostolica* sicilienne. Ce privilège accordé par Urbain II à Roger I^{er} fait du souverain de Sicile le légat du pape dans l'île et le seul qui peut y autoriser la venue d'un envoyé pontifical.

Le souverain joue donc un rôle essentiel dans la politique religieuse du comté puis du royaume et en particulier dans leur re-christianisation²³. Tous les

²¹ Les articles les plus importants sur ce sujet sont les suivants : D. Abulafia, « The Norman Kingdom of Africa and the Norman Expedition to Majorca and the Muslim Mediterranean », *Anglo-Norman Studies, VII, Proceedings of the Battle Conference, 1984*, Woodbridge, Boydell Press, 1985, p. 26-49 et *Id.*, *Italy, Sicily and the Mediterranean*, Aldershot, Ashgate, 1987 ; J. Johns, « Malik Ifriqiya : The Norman Kingdom of Africa and the Fatimids », *Libyan Studies*, 18, 1987, p. 89-101 ; M. Brett, « Muslim Justice under Infidel Rule. The Normans in Ifriqiya 517-555 H. / 1123-1160 AD », *Le Maghreb et les pays de la Méditerranée : échanges et contacts (Actes du V^e Congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb, 1989)*, *Cahiers de Tunisie*, 44 / 155-156, 1991, p. 325-368 ; et H. Bresc, « Le royaume normand d'Afrique et l'archevêché de Mahdiyya », *Le Partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, dir. M. Balard et A. Ducellier, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 347-361.

²² Ainsi, en 1144-1145, Georges d'Antioche intervient à Tripoli, avec mansuétude est-il précisé. Il y remet au pouvoir les Banū Matrūh, tribu arabe qui avait été chassée par des Berbères, sous la protection d'une armée sicilienne formée de chrétiens et de musulmans ; il y désigne un certain Yūsuf b. Zīrī comme juge pour les musulmans. Cf. Al-Tijānī, *Rihla, Biblioteca arabo-sicula*, version arabe, rééd. revue par U. Rizzitano, Palerme, Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo (Edizione nazionale delle opere di Michele Amari. Serie arabistica), 1988, 2, p. 444 et *Biblioteca arabo-sicula, versione italiana*, Rome-Turin, E. Loescher, 1880-1881, rééd. anastat. Catane, Dafni, 1982, 2, p. 60.

²³ Voir A. Nef, « Géographie religieuse et continuité temporelle dans la Sicile normande (XI^e-XII^e siècles) : le cas des évêchés », *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX^e-XIII^e siècle) (colloque Casa de Velázquez, 26-27 avril 2001)*, dir. P. Henriot, Lyon-Madrid, École Normale supérieure et Casa

courants chrétiens, latin, grec ou de langue arabe, de Sicile sont rattachés à Rome, et non à Constantinople ou à des églises orientales. Ils sont donc, en vertu de la *legatio Siciliae*, étroitement liés au roi. La situation sicilienne diffère donc de ce qui advient en Orient où l'existence d'églises qui ne reconnaissent pas Constantinople, voire sont autocéphales, est la règle : elle se prête à une convergence et à un œcuménisme limité qui permettent de réunir les chrétiens autour de la personne du roi et justifie que le souverain soit considéré comme l'interlocuteur privilégié de ces groupes, ou du moins des institutions qui les structurent.

La cour constitue un des rares terrains d'enquête qui permettent de voir à l'œuvre cet œcuménisme développé par les Hauteville, ainsi qu'une partie de ses conséquences. Elle apparaît en effet comme un espace où se développent des pratiques qui reflètent une tolérance²⁴ religieuse relative et plus grande sans doute qu'on ne l'imaginait spontanément.

La cour sicilienne, reflet intentionnel d'une conception universelle du pouvoir

Une des caractéristiques des cours impériales, que l'on retrouve à un moindre degré pour les grandes cours royales, est d'utiliser la présence de représentants de l'ensemble des régions de l'empire, voire originaires de régions extra-impériales, comme le reflet de l'universalité de leur puissance et de leur attraction²⁵. Les sources

de Velázquez, 2003, p. 177-194 ; L. T. White, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1938 ; V. von Falkenhäusen, « L'archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII) », *Messina, il ritorno della memoria (Exposition Messine, 1^{er} mars-28 avr. 1994)*, Palerme, Novecento, 1994, p. 41-53.

²⁴ La notion est bien entendu anachronique au Moyen Âge ; nous entendons par là pour la Sicile du XII^e siècle le fait d'intégrer un individu en théorie considéré comme un infidèle au sein d'au moins une partie de la vie curiale.

²⁵ Concernant ce point en Sicile, je renvoie à A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile islamiques aux XI^e-XII^e siècles*, op. cit., chapitre 5. Ainsi des cours byzantine et fatimide qui à la fois accueillent des représentants d'autres ensembles politiques cherchant refuge auprès d'eux et les intègrent dans leurs cérémonies ; la politique de titulature, si l'on peut dire, de ces deux empires est également significative : l'empire byzantin tend à conférer des titres qui intègrent leurs bénéficiaires à la hiérarchie byzantine ; cf. H. Ahrweiler, « Le sébaste, chef de groupes ethniques », *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, éd. P. Wirth, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1966, p. 34-39. Ce titre est en particulier accordé au Normand Bohémond (*id.*, p. 34). Si l'on s'en tient aux bénéficiaires siciliens, bien loin d'être les seuls, le titre de *prōtonobellissimos* est décerné par l'empereur de Byzance à l'émir Christodoule, personnage de tout premier rang à la cour comtal, en 1109. À propos du diplôme impérial, cf. F. Dölger, « Der Kodikellos des Christodoulos in Palermo », *Archiv für Urkundenforschung*, 11, 1929, p. 1-65, rééd. dans *Byzantinische Diplomatie*, Munich, Buch Kunstverlag Ettal, 1956, p. 1-74. Pour un commentaire, cf. L.-R. Ménager, *Amiratus-Améras. L'Émirat et les origines de l'Amirauté (XI^e-XII^e siècles)*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960, p. 36-38. Un autre cas est celui du notaire Bon, dont le titre est attesté en 1110 : cf. L.-R. Ménager, op. cit., p. 40. Robert Guiscard lui-même se voit accorder le titre de *nobilissime* en 1074 dans le cadre d'un projet matrimonial et en échange de son soutien militaire ; cf. H. Bibicou, « Une page d'histoire diplomatique de Byzance au XI^e siècle : Michel VII Doukas, Robert Guiscard et la pension des dignitaires », *Byzantion*, 29-30, 1959-1960, p. 43-75. Quant aux Fatimides,

n'autorisent pour la Sicile de véritable éclairage que pour la seconde moitié du XII^e siècle, mais la situation n'en est pas moins claire alors²⁶. Les Hauteville ont même développé une politique pour attirer les savants musulmans²⁷, dont nous ignorons le succès, même si quelques personnages sortent de l'ombre²⁸.

Une partie de ces individus, ou plutôt familles, voire de ces véritables suites, sont l'équivalent de réfugiés politiques : chassés du pouvoir dans leur région d'origine, ils permettent à ceux qui les accueillent de développer une politique interventionniste dans la région où ils ont régné, sous prétexte de les aider. La Sicile n'échappe pas à ce trait, en particulier à l'égard de musulmans venus des régions alentour²⁹. Des réfugiés sont également évoqués, et ils ne sont pas contraints à la conversion³⁰.

Moins nombreux dans nos sources, mais loin d'être absents, les musulmans de Sicile semblent évoluer autour de la cour, non sans quelques tensions³¹. Il est difficile de savoir si les musulmans venus de l'extérieur apparaissent plus nombreux dans les sources parce que les musulmans locaux sont moins remarqués par les

ils ont utilisé le titre de *dā'ī* (prédicateur du mouvement ismā'īlien, dont ils se réclament) pour honorer les dynasties leur reconnaissant une autorité, même lointaine : ainsi des Sulayhides ou des Zurayyides du Yémen au cours du XII^e siècle (je dois cette information à David Bramoullé).

²⁶ En particulier parce que deux sources de taille datent de cette période : le récit de voyage d'Ibn Jubayr et la chronique du Pseudo-Falcand, essentiellement centrée sur le milieu de cour entre 1154 (mort de R. II) et 1169, début règne de Guillaume II.

²⁷ Un passage d'une biographie de Georges d'Antioche par al-Maqrīzī suggère que nombre de musulmans se réfugièrent de l'Ifrīqiya en Sicile dès la première moitié du XII^e siècle. Selon lui, ce mouvement était encouragé sciemment par le souverain et son principal conseiller : « Fa-lammā waqa'a al-ḡalā' fī-l-maḡrib ma'a al-fitan, raḥala ilay-hi min al-umarā' wa-l-quḍāt wa-l-fuqahā' wa-l-udabā' wa-l-shu'rā', fa-awsa'a-hum Jurjī wa-Rūjār rifda-humā wa-nzalā-hum 'inda-humā (Quando sul Maḡrib si abatterono carestia e torbidi, si recarono presso di lui molti fra principi, giudici, giuristi, letterati, poeti, e Giorgio e Ruggero furono con loro larghi di mezzi e li ospitarono) », dans A. De Simone, « Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Islam africano », *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo (XIII Giornate normanno-sveve, Bari, 21-24 oct. 1997)*, Bari, Edizioni Dedalo, 1999, p. 278 (p. 261-293).

²⁸ Voir A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile, op. cit.*, chapitre 5.

²⁹ Le cas est particulièrement net pour les Hammārides : une partie de cette dynastie fuit en Sicile après la prise de sa capitale, la Qal'a Banī Hammād, par les Almohades en 1152 ; Al-Ḥarīth, qui tenait Bône avant sa fuite, aurait ensuite été rétabli à la tête de la ville par Roger, avant d'être défait et exécuté par les Almohades ; les Hauteville ont également joué un rôle essentiel dans l'évolution de l'Ifrīqiya du XII^e siècle. Cf. A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile, op. cit.*, chapitre 5.

³⁰ Outre les Hammārides, évoqués plus haut, le géographe al-Idrīsī, issu de la branche ḥammūdide de Malaga, réfugiée en Sicile, est également un cas exemplaire : cf. A. Nef, « Al-Idrīsī : un complément d'enquête biographique », *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, éd. H. Bresc et E. Tixier du Mesnil, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2010, p. 53-64. Sur une période postérieure dans la péninsule ibérique et avec des cas qui aboutissent à des conversions non forcées, on verra également le beau livre de B. Alonzo Acero, *Sultanes de Berberia en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelone, Bellaterra, 2006.

³¹ Voir A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile, op. cit.*, chapitre 5.

contemporains, ou si cela reflète un choix des Hauteville en faveur d'individus dont les liens avec la société locale sont inexistantes ou moins forts. Enfin, nous évoquons seulement pour mémoire, car ce groupe est souvent cité et a été étudié, les eunuques convertis d'origine arabo-musulmane³². Ils présentent un cas de figure certes différent, mais qui ne laisse pas de nourrir la suspicion religieuse des opposants à ce qui apparaît comme un instrument de pouvoir absolu. La proximité de ces individus avec le pouvoir les rend ainsi vulnérables aux crises politiques qui secouent à plusieurs reprises le royaume³³.

Il convient en effet d'insister sur le fait que pratiques œcuméniques et de tolérance ne signifient pas absence d'épisodes de suspicion religieuse, voire de politique de conversion³⁴ ou de mauvais traitements réservés à des non chrétiens.

Au-delà de ce contexte, qui commence à être bien connu, même si son interprétation peut varier, mais qui se caractérise par ses traits impériaux – intégration de territoires de statuts différents sur le continent italien comme en Afrique ; intégration des groupes non chrétiens, en particulier les musulmans, dans le cadre d'un statut spécifique ; emprunt à différents modèles de gouvernements et politique d'attraction d'individus venus de régions très diverses – semblent se dégager des pratiques relatives à un œcuménisme plus strictement religieux. Une convergence paraît avoir été promue afin, certes, d'amener les groupes non chrétiens à la conversion, mais par des voies relevant plus de l'intégration que de la contrainte.

Un œcuménisme religieux

Un instrument de la politique religieuse des Hauteville et des élites qui soutiennent leurs choix réside dans la construction d'édifices chrétiens aussi somptueux que possible, en particulier dans les espaces particulièrement denses en mosquées, comme Palerme³⁵. Ce trait est relativement banal, mais il s'accompagne

³² Sur ce point, voir H. Bresc, « Esclaves auliques et main d'œuvre servile agricole dans la Sicile des XII^e et XIII^e siècles », *Figures de l'esclave au Moyen-Âge et dans le monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 97-115, et *Id.*, « De l'État de minorité à l'État de résistance : le cas de la Sicile normande », *État et colonisation au Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. M. Balar, Lyon, La Manufacture, 1989, p. 331-347. Pour une prosopographie, voir J. Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Cf. également A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile*, op. cit., chapitre 5.

³³ Outre la prosopographie citée à la note précédente, ce point a été abordé dans A. Nef, « Pluralisme religieux et État monarchique dans la Sicile des XII^e-XIII^e siècle », *Politique et religion en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, éd. H. Bresc, G. Dagher et C. Veauvy, Paris, Bouchène, 2008, p. 237-255.

³⁴ Cette question a été soulevée pour la dernière partie de la vie de Roger II, durant laquelle on a suggéré qu'il avait pu se livrer à une telle politique dans laquelle serait à intégrer notamment la condamnation de l'eunuque Philippe de Mahdia au bûcher. Toutefois, le nombre d'éléments en faveur d'une telle hypothèse est insuffisant : pour une analyse de ce dossier voir A. Metcalfe, « The Muslims of Sicily under Christian rule », art. cit.

³⁵ Une densité soulignée tant par la description d'Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣurat al-arḍ*, éd. J. H. Kramers, Beyrouth, 1964, rééd. 2001, p. 115 et *Configuration de la terre*, trad. J. H. Kramers

de spécificités. En effet, se développent un art et une architecture qui font leur place à des apports variés, en particulier islamiques, qui sont combinés à d'autres afin d'exalter Dieu. Laissant ici de côté l'architecture, fort débattue³⁶, rappelons les indices convergents de l'existence d'ateliers où se marient des traditions artistiques plurielles³⁷. Il est clair que la Sicile est le réceptacle d'une *koiné* artistique méditerranéenne qui la dépasse largement. Il est toutefois quelques exemples de pratiques particulièrement significatives : ainsi des inscriptions en arabe présentes sur les plafonds d'église, sur les colonnes intérieures, ou même à l'extérieur ; ainsi également du décor imagé des plafonds d'églises qui emprunte son registre à l'art islamique.

*Le plafond de la chapelle palatine de Palerme*³⁸

La Chapelle palatine de Palerme a concentré l'attention des historiens et historiens de l'art car elle est un des ensembles édifiés par les Hauteville les mieux

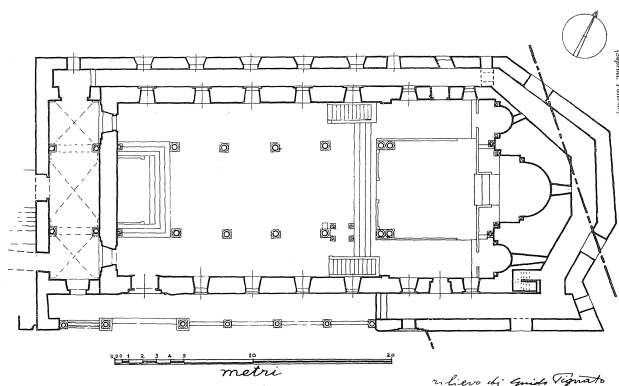
et G. Wiet, Beyrouth, 1964, p. 119, que par celle de Ibn Jubayr, *Rihla (The travels of Ibn Jubayr)*, rééd. révisée par De Goeje, Leyde, 1907, p. 305 et « Relation de voyages », trad. fra. P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes. Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, 1995, p. 353.

³⁶ G. Ciotto, *La cultura architettonica in Sicilia*, Messine, Società Messinese di Storia Patria, 1993.

³⁷ Pour les pavements des églises palermitaines, voir R. Di Liberto, « Il pavimento a tarsie marmoree della chiesa normanna di San Cataldo in Palermo », *Atti del IV Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (Palerme, 9-13 décembre 1996)*, Ravenne, 1997, p. 343-364. Cf. également à propos de chapiteaux et pour un cadre plus large, G. Mandalà et M. Moscone, « Tra Latini, Greci e 'Arabici' », art. cit., p. 211-227.

³⁸ Pour une présentation générale de la chapelle, de son contexte architectural et historique, voir W. Tronzo, *The Cultures of His Kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton, Princeton University Press, 1997. Nous n'avons pu encore consulter la nouvelle synthèse que constitue *La Cappella palatina a Palermo*, Modène, Franco Cosimo Panini Editore, 2010. Pour le plafond, voir E. J. Grube et J. Johns, *The painted Ceilings of the Cappella Palatina*, Gênes-New York, The East-West Foundation et The Bruschettini Foundation for Islamic and Asian Art, 2005. Nous ne résumerons ici que les points essentiels (cf. plan 1). Si la chapelle est aujourd'hui complètement enveloppée par des structures tardives, elle était originellement reliée aux appartements royaux au niveau de la chapelle inférieure, mais aussi certainement par le premier étage, sans que l'on sache exactement comment. Elle était, selon toute probabilité, entourée d'un déambulatoire étroit. Le narthex, qui modifia le plan d'ensemble, date de Guillaume II. L'entrée originelle de la chapelle est située au sud-ouest. L'estrade royale se trouve face à la porte, adossée au mur occidental, de profil par rapport à cette dernière. Du mur occidental, part une double colonnade qui délimite la nef centrale, elle-même flanquée de deux nefs latérales. À l'exact opposé de l'estrade, l'espace du sanctuaire est couronné, au-dessus de l'autel principal et coiffant de hauts murs, par un dôme couvert de mosaïques dont la figure centrale est un Christ *pantokratôr*. Les murs de la nef centrale et la partie haute des murs des nefs latérales sont couverts de mosaïques, tandis que les parties basses sont ornées de marbres polychromes. Un diplôme du 28 avril 1140 dédie la nouvelle chapelle à saint Pierre, et même si la date du début des travaux n'est pas connue, il est assuré que les traits les plus remarquables de l'édifice datent de Roger II (1130-1154), en particulier le plafond de la nef centrale. La décoration intérieure se poursuit au-delà de cette date.

conservés, en particulier au sein du palais royal qui, constamment modifié, est de lecture plus difficile³⁹. Or, l'exemple le plus souvent mis en avant, quasiment paradigmatique de la présence de l'art islamique dans leurs réalisations, est le plafond de cette chapelle, localisé dans un édifice doublement symbolique puisque religieux et étroitement lié à la royauté. On s'est donc souvent interrogé sur la signification de sa présence dans ce cadre.



Le plafond de cèdre peint orne les nefs centrale et latérales, souvent négligées⁴⁰, de la Chapelle palatine⁴¹. Au centre, vingt étoiles à huit pointes sont disposées le long de deux lignes parallèles. Elles sont décorées d'arabesques ou de figures de saints tardives et entourées d'une frise anépigraphique et d'inscriptions arabes (exceptées les deux étoiles les plus proches de l'autel, anépigraphiques). Les caissons formés par les espaces situés entre les étoiles sont ornés de motifs géométriques et, plus rarement, figuratifs, quelques-uns accompagnés d'inscriptions. Enfin, encadrent le tout des « stalactites » (ou *muqarnas*) dont toutes les facettes ont été couvertes de figures humaines se livrant à différents divertissements, d'animaux et de végétaux, mais également de plus rares scènes symboliques, voire mythologiques⁴². Ce sont elles que l'on considère comme « islamiques ». Le plafond des nefs latérales, dépourvu de *muqarnas* et plus remanié à la fin du Moyen Âge, est

³⁹ Voir D. Knipp, « Some aspects of Style and Heritage in the Norman Stanza », *Art and Form in Norman Sicily (Proceedings of an International Conference, Rome, 6-7 déc. 2002)*, éd. D. Knipp, Munich, Hirmer Verlag, 2005 (= *Sonderbruck aus römisches Jahrbuch der Bibliotheca hertziana*, 35, 2003/2004), p. 173-207.

⁴⁰ Voir désormais L. Kapitaikin, « The Paintings of the Aisle-ceilings of the Cappella palatina, Palermo », *Art and Form in Norman Sicily*, *op. cit.*, p. 115-147. L'auteur estime à 20% la proportion de peintures originales pour la nef sud et à 60% pour la nef nord.

⁴¹ Pour une première approche des aspects techniques de la construction du plafond voir V. Zoric, « Sulle tecniche costruttive islamiche in Sicilia : il soffitto della Cappella palatina di Palermo », *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, éd. M. Bernardini et N. L. Tornesello, Naples, Università degli Studi di Napoli « l'Orientale », 2005, p. 1281-1352.

⁴² Pour un index complet des représentations voir E. J. Grube et J. Johns, *The painted Ceilings of the Cappella Palatina*, *op. cit.*, Appendice II, p. 497-511.

orné de motifs et d'inscriptions semblables, mais les thèmes mythologiques y sont moins présents⁴³.

On ne songe plus aujourd'hui à isoler des éléments appartenant à telle ou telle tradition (plafond « islamique », mosaïques byzantines, *etc.*), et la Chapelle palatine de Palerme est appréhendée comme un tout, tant d'un point de vue artistique que fonctionnel. Toutefois, la présence de ce plafond a souvent conduit à insister sur la dimension royale de la chapelle, qui a même reçu une attention quasiment exclusive depuis une décennie.

En effet, l'inscription du plafond de la nef centrale dans une tradition artistique islamique, perçue comme peu compatible avec la fonction de lieu de culte chrétien de l'édifice a été l'objet de nombreuses analyses. Afin de penser cette articulation, on met souvent en avant une bipolarisation de l'espace entre un pôle religieux et un pôle royal : les motifs du plafond empruntés à des cycles princiers islamiques renverraient à la dimension politique de la royauté sicilienne, entendue comme non religieuse. Tout se passe donc comme si dans l'esprit des commentateurs seul un espace neutre religieusement était à même d'accueillir un tel décor.

Auteur de la dernière analyse complète de l'édifice en date, William Tronzo a donné sa forme plus ou moins définitive à cette idée ancienne. D'un côté, l'abside et le transept dessinent un espace religieux d'inspiration byzantine ; de l'autre, l'estrade royale est le centre d'un espace de représentation du pouvoir, auquel se rattache le plafond de la nef centrale de matrice islamique⁴⁴. L'élément latin n'est pas non plus absent et se développe avec le temps⁴⁵. Cette conception plus nuancée a le mérite de montrer que les deux espaces ne se superposent pas complètement et souligne l'évolution chronologique du bâtiment.

Dans ce cadre qui n'est donc pas nouveau en soi, des interprétations successives du plafond ont été proposées. Dans l'ensemble, ces travaux s'intéressent en priorité, sinon exclusivement, aux peintures, aux dépens des inscriptions arabes. Si l'accord se fait sur l'idée qu'il s'agit d'un cycle princier dont l'inspiration islamique est nette, les modèles convoqués par chacun varient, plus que l'interprétation d'ensemble qui semble tacitement ou non, et sauf exception, reprendre l'idée générale d'une exaltation de la royauté normande exposée plus haut⁴⁶.

⁴³ Son étude est incluse dans l'ouvrage d'E. J. Grube et J. Johns, mais un article spécifique lui a également été consacré : L. Kapitaikin, « The Paintings of the Aisle-ceilings », art. cit.

⁴⁴ Voir W. Tronzo, *The Cultures of His Kingdom*, op. cit., p. 124 : « Byzantine art was used for the sanctuary of the Cappella Palatina because it alone had a format capable of depicting the universal order of the Pantokrator, who was the only ruler above the king ; Islamic art, on the other hand, was the true terrestrial realm for the Normans, citizens of Sicily, an Arab land, and especially of Palermo ».

⁴⁵ Ces modifications datent de la fin du XII^e siècle : mise en place d'un cycle de mosaïques retraçant la vie des saints Pierre et Paul dans la nef, l'agrandissement de deux portes à l'ouest en communication avec un narthex et latinisation des inscriptions en mosaïques vont, pour l'auteur, toutes de pair avec une christianisation croissante de l'espace extra-absidal. Cf. W. Tronzo, *The Cultures of His Kingdom*, op. cit., p. 62-68 et 125.

⁴⁶ Umberto Scerrato les a rattachés aux cycles princiers des palais abassides mésopotamiens, tout en rappelant leur diffusion à l'ensemble du bassin méditerranéen limite l'hypothèse d'un emprunt direct : U. Scerrato, « Arte normanna e archeologia islamica in Sicilia », *I Normanni*.

Que dans la chapelle palatine de Palerme les dimensions religieuse et royale soient logiquement mêlées est certain, mais il convient de ne pas durcir le propos. On peut douter que leur sphère de représentation soit aussi nettement séparée et que les usages de l'espace soient aussi contrastés et polarisés. L'édifice dessine un espace sacré dans son entier, et le souverain y évolue avant tout en raison de sa propre dimension religieuse⁴⁷. Partant de cette constatation, on peut proposer une analyse de la présence de ce plafond alternative et complémentaire de celles précédemment exposées.

Staal Sinding-Larsen a ainsi proposé de mieux prendre en compte le cadre religieux dans lequel il s'intègre⁴⁸. Menant une étude systématique⁴⁹ des motifs et des inscriptions, trop souvent analysés séparément, il souligne que le vocabulaire employé n'est pas identique en tous points à celui qui désigne généralement la royauté islamique, pas plus qu'à celui qu'utilisent spécifiquement les souverains

Popolo d'Europa 1030-1200, catalogue d'exposition, Rome, Marsilio editori, 1994, p. 346. Ailleurs, il a évoqué les éléments persans, cosmologiques, etc. : *id.*, « Arte islamica in Italia », *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni*, éd. F. Gabrieli et U. Scerrato, Milan, Garzanti, 1979, p. 275-541 (spéc. p. 376 sq). Giovanni M. D'Erme a insisté, quant à lui, sur les éléments sassanides, et donc iranisans, plus nombreux selon lui que dans la culture islamique de l'époque : G. M. D'Erme, « Contesto architettonico e aspetti culturali dei dipinti del soffitto della Cappella Palatina di Palermo », *Bollettino d'Arte*, 92, 1995, p. 1-33 (toute la deuxième partie de l'article). Jeremy Johns conçoit ce plafond comme un décor islamique, d'inspiration fatimide, qui reflète la volonté royale d'intégrer les références culturelles de la population arabo-musulmane au système de représentation du pouvoir : J. Johns, « I re normanni e i califfi fatimiti. Nuove prospettive su vecchi materiali », *Del nuovo sulla Sicilia musulmana, musulmana (Giornata di studio dell'Accademia nazionale dei Lincei, Rome, 3 mai 1993)*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1995 p. 9-50 (p. 25). Ugo Monneret de Villard avait déjà développé cette lecture, en insistant aussi sur les éléments iraniens empruntés, selon lui, à l'art seljukide : U. Monneret de Villard, *Le pitture musulmane al soffitto della Capella Palatina in Palermo*, Rome, La libreria dello stato, 1950, p. 47. Miriam Gelfer-Jørgensen, outre le cycle princier, y a lu des symboles se rattachant à la représentation du paradis en Islam : M. Gersén-Jørgensen, *Medieval Islamic Symbolism and the Islamic Paintings in the Cefalù Cathedral*, Leyde, Brill, 1986. William Tronzo interprète les termes qui ornent le plafond comme une célébration de l'effet bénéfique du gouvernement royal sur la prospérité du royaume : W. Tronzo, *The Cultures of His Kingdom*, *op. cit.*, p. 60 sq. Enfin, le dernier texte consacré à cette réalisation ne propose pas d'interprétation générale du plafond : E. J. Grube, « The painted ceilings of the Cappella Palatina in Palermo and their relation to the artistic traditions of the Muslim World and the Middle Ages », dans *Id.* et J. Johns, *The Painted Ceilings*, *op. cit.*, p. 15-34.

⁴⁷ Et il n'est pas besoin pour cela de convoquer Byzance, comme le fait William Tronzo, ou du moins pas directement, il n'est que de considérer l'héritage carolingien.

⁴⁸ Voir S. Sinding-Larsen, « *Plura ordinantur ad unum*. Some perspectives regarding the Arab-Islamic Ceiling of the Cappella Palatina at Palermo (1132-1143) », *Institutum Romanum Novergiae. Acta ad archeologiam et artium historiam pertinentia. Series altera in 8°*, 7, 1989, p. 55-96.

⁴⁹ Rappelons qu'à l'heure actuelle, manque toujours une lecture de l'ensemble des vocables qui figurent sur le plafond de la Chapelle palatine : d'autres éléments portent des inscriptions, notamment la bordure en muqarnas du plafond, mais elles demeurent inédites. Cf. J. Johns, « Le iscrizioni e le epigrafi in arabo. Una rilettura », *Nobiles Officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo Reale di Palermo. II. Saggi*, éd. M. Andaloro, Catane, Giuseppe Maimone Editore, 2006, 2, p. 47-68 (p. 55).

siciliens pour exalter en arabe leur souveraineté. Figurent, en effet, sur le plafond des termes isolés, que l'on rencontre lorsqu'il s'agit d'attirer le bon augure sur un dédicataire ou de le célébrer⁵⁰, mais Staale Sinding-Larsen souligne que leur registre d'origine est probablement en partie celui de la théologie musulmane⁵¹. Il voit dans ce plafond une expression mesurée de la volonté de Roger II de convertir les musulmans de l'île et le met en relation avec d'autres peintures, de tradition byzantine, qui représentent la descente de l'Esprit-Saint sur les peuples non chrétiens (en lien avec la figure apostolique de l'empereur byzantin)⁵².

Cette lecture a été vivement critiquée par Jeremy Johns qui rappelle dans un article que les termes figurant sur le plafond sont des *ad'iya*, formules islamiques qui visent à attirer sur le destinataire d'un présent ou le souverain la bénédiction de Dieu⁵³. Il souligne, en outre, que nombre des termes présents sur le plafond de la Chapelle palatine se retrouvent sur d'autres supports liés au souverain sicilien⁵⁴ et dans la sphère de la souveraineté islamique⁵⁵.

Or, il convient de prendre en compte d'une part la différence de support et de contexte, et d'autre part les différences que, au-delà de leurs points communs, présentent les vocables du plafond et ceux des objets ou vêtements qui exaltent explicitement le souverain sicilien⁵⁶, ou plus largement le souverain dans un contexte islamique. Il nous semble en outre que les points de vue défendus par ces deux

⁵⁰ Nous les livrons, sans tenir compte des multiples occurrences, en reprenant la lecture de S. Sinding-Larsen ; la traduction est la nôtre. Enfin, les adjectifs qualifient toujours des substantifs : *al-'āfiya* (« le réconfort »), *al-ajmāl* (« le plus beau »), *al-baraka* (« la bénédiction »), *dā'im* (« éternel »), *al-di'āya* (« l'appel ») que je corrige en *al-ri'āya* (« le soin », « le fait de garder »), *al-gibṭa* (« le bonheur »), *al-ḥifāḏ* (« la préservation »), *al-ḥimāya* (« la protection »), *al-iḥḍāl* (« l'excellence »), *al-ijlāl* (« la magnificence »), *al-iqbāl* (« la bienveillance »), *al-'izz* (« la gloire »), *kāfi* (« suffisant »), *al-kamāl* (« la perfection »), *kāmila* (« complète »), *al-kifāya* (« qualité de ce qui suffit »), *mutawāṣila* (« durable »), *al-naṣr* (« la victoire »), *al-ni'ma* (« le bienfait »), *qā'im* (« existant »), *al-sa'āda* (« la prospérité »), *al-sa'd* (« la fortune »), *al-salāma* (« l'intégrité »), *shāmila* (« totale »), *al-ta'ayyud* (« le soutien »), *al-ta'yīd* (« le soutien »), *al-yumn* (« la prospérité »), *al-ḡaḡar* (« la victoire »). S. Sinding-larsen n'ayant pris en considération que la nef centrale, il convient de rajouter un mot supplémentaire qui ne figure que sur le plafond de la nef sud où deux inscriptions sont préservées : *baqā'* (« vie éternelle »). Cf. L. Kapitaikin, « The Painting of the Aisle-ceilings », art. cit., p. 118.

⁵¹ S. Sinding-Larsen, « *Plura ordinantur ad unum* », art. cit., p. 69-70.

⁵² *Id.*, p. 93-96.

⁵³ J. Johns, « Le iscrizioni e le epigrafi », art. cit., p. 56.

⁵⁴ *Id.*, p. 56-57.

⁵⁵ En réalité, pour des questions de conservation (?), tous les exemples d'inscriptions provenant de plafonds, très rares, fournis par J. Johns dont l'origine est identifiée décoraient des mosquées (*ibid*). Les autres exemples renvoient à des objets. La lecture du catalogue de E. Anglade, *Catalogue des boiseries de la section islamique*, Paris, Musée du Louvre, 1988, qui inventorie les pièces du Louvre, montre toutefois que les fragments provenant de mosquées et autres édifices non identifiés comprennent surtout des versets coraniques. On ne sait donc quasiment rien des inscriptions des ensembles palatiaux et les *ad'iya* sont peu nombreux dans les édifices religieux. Ils figurent essentiellement sur des objets, ce qui ne résout pas la question de leur présence sur le plafond de la Chapelle palatine de Palerme.

⁵⁶ En mentionnant soit son nom, soit sa titulature, soit, enfin, un élément (le palais, par exemple) qui le symbolise.

auteurs peuvent être conciliés. L'orientation prise récemment par les analyses du plafond suppose en effet que des éléments sortis de leur contexte d'origine et insérés dans un autre, nouveau, acquièrent une signification différente, ce qui paraît de bon sens⁵⁷. On ne peut en effet négliger le contexte d'insertion des inscriptions. Les souverains de Sicile se définissent comme chrétiens et la Chapelle palatine est un édifice religieux chrétien.

Une question se pose toutefois, liée à la première et qui peut aider à la résoudre : quel est le statut d'un programme iconographique et épigraphique placé de telle manière qu'il est impossible de le saisir dans le détail depuis le sol (alors qu'en général les commentaires proposés se placent à cette échelle) ?

Ce trait n'est certes pas propre aux peintures de la Chapelle palatine de Palerme. Il existe dans toutes les aires culturelles et à toutes les époques. Il est donc certain que, du point de vue de l'effet recherché sur le spectateur, le plafond de la Chapelle palatine reflétait la grandeur royale par la dépense occasionnée et les prouesses techniques requises et que le détail, imperceptible depuis le sol, comptait moins que l'impression d'ensemble. Mais on ne peut faire abstraction des fonctions religieuses de l'édifice et penser qu'elles n'ont aucune incidence sur la lecture globale et lointaine que l'on fait du plafond.

Nous distinguerons donc deux niveaux : l'effet général recherché et le sens plus précis de ces éléments d'ornementation et des inscriptions. Il faut tenir compte en outre de trois points que nous ne développerons pas ici⁵⁸. D'abord, le débat sur la place de l'ornementation dans les édifices religieux chrétiens est intense au XII^e siècle et les relations épistolaires de Roger II tant avec Bernard de Clairvaux qu'avec Suger suggère qu'il ne pouvait être ignoré à Palerme⁵⁹. Ensuite, une description de ce plafond contemporaine de sa réalisation, unique, nous est parvenue : celle de Philagète de Cerami. Or, sa célèbre *ekphrasis* de 1140 aborde le plafond de la chapelle avec des arguments très classiques. Inspirée de textes

⁵⁷ S. Sinding-Larsen écrit ainsi : « Montrer que certains des motifs sont d'origine sassanide [...] n'est pas très utile car les motifs, de toute évidence, ne restent pas sassanides lorsqu'ils sont transférés dans la Palerme de Roger II, de même que les vêtements byzantinisant de Roger sur la mosaïque de la Martorana ne restent pas byzantins après leur transfert dans le cadre de la monarchie normande, puisque sa monarchie adhérerait surtout à des idéaux occidentaux » (« *Plura ordinantur ad unum* », art. cit., p. 81). Toute la question est de définir tant le contexte que le sens des divers éléments qui y sont intégrés.

⁵⁸ Nous nous contentons de renvoyer à A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile*, op. cit., chapitre 2. Le problème du statut de ces images a été abordé régulièrement par les historiens de l'art, par exemple J. Wirth, *L'Image à l'époque romane*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 (spéc. p. 140 sq.).

⁵⁹ On a conservé une lettre adressée par Roger à Suger (cf. Migne, *Patrologia Latina*, 186, Turnout, Brepols, 1854 et rééd. anastat. en 1993, col. 1415, L. 143) et une autre de Suger à Roger (*id.*, col. 1417, L. 146). Nous sont parvenues, en outre, des lettres de Bernard de Clairvaux adressées à Roger II dans les années 1140 (cf. Migne, *Patrologia Latina*, 185, Turnout, Brepols, 1854 et rééd. anastat. 1983, col. 374, L. 207 ; col. 375, L. 208 et col. 375, L. 209). Cf. E. Dupre Thesider, « Sugli inizi dello stanziamento cistercense nel regno di Sicilia », *Studi medievali in onore di Antonino de Stefano*, Palerme, Società siciliana per la Storia Patria, 1956, p. 203-218.

byzantins du même genre⁶⁰, elle le compare à un ciel et le sol à un pré, reprenant un parallèle ancien entre l'église et le cosmos. Cette lecture banalise donc ce qui nous paraît si exceptionnel et montre que la décoration du plafond était sans doute perçue comme une parmi d'autres. L'éloignement, la circonscription de ces éléments dans un espace défini les rendaient aptes à louer Dieu. Il s'agit de célébrer le cosmos, la Création divine, en mobilisant un registre iconographique qui n'a certes pas été élaboré dans ce but dans un premier temps, mais est intégré à un contexte différent. Cela expliquerait également en partie la difficulté qu'il y a à retracer un véritable programme iconographique à partir des représentations *in situ*⁶¹. Il n'est pas certain que pour les non-connaisseurs de l'art islamique, les motifs animaliers ou fantastiques des différents plafonds aient été très différents des griffons et autres animaux fantastiques chers à l'art roman de la même époque. Pour ceux qui connaissaient cet art, l'effet de surprise était peut-être plus grand, mais les voyageurs arabo-musulmans ne le mentionnent pas spécifiquement. Enfin, la présence de lettres arabes, même indéchiffrables, renvoie à une langue considérée comme sacrée, celle du Coran, ce que nul n'ignorait, y compris les non musulmans.

Qu'advient-il si l'on change d'échelle et que l'on observe de plus près le plafond ? Une analyse de détail des motifs utilisés va en réalité dans le même sens. On relève ainsi la présence de scènes étrangères à la tradition persane ou islamique et quelques scènes chrétiennes souvent oubliées dans les commentaires⁶². L'ensemble, qui inclut toutefois une majorité d'éléments propres aux registres des cycles princiers islamiques, évoque la richesse et la variété de la création divine. En outre, les vocables présents dans la chapelle royale viennent conforter cette approche. Ils n'appartiennent pas au registre royal sicilien *stricto sensu* et ne recoupent que partiellement son lexique du manteau royal. Posons la question à l'envers : quelque chose s'oppose-t-il à ce que ces vocables chantent Dieu dans le contexte d'un édifice chrétien ? Une partie d'entre eux sont susceptibles de renvoyer à des attributs de Dieu en Islam⁶³. Souvent utilisés dans un contexte différent (cf.

⁶⁰ Voir sur ce point M. L. Fobelli, « L'*ekphrasis* di Filagato da Cerami sulla Cappella Palatina e il suo modello », *Medioevo : i modelli (Atti del convegno internazionale di studi, Parma 27 sept.-1 oct. 1999)*, éd. A. C. Quintavalle, Milan, Electa, 2002. Pour un exemple à peu près contemporain de celui de Philagète de Cerami, voir C. Mango et J. Parker, « A Twelfth-Century description of St. Sophia », *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, p. 233-245.

⁶¹ Ce qui n'est pas contradictoire avec l'idée que l'art islamique construit moins des séquences de motifs qu'il ne les juxtapose.

⁶² Nous renvoyons à A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile*, op. cit., chapitre 2 et A. Grabar, « Image d'une église chrétienne parmi les peintures musulmanes de la Chapelle Palatine de Palerme », *Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel*, éd. R. Ettinghausen, Berlin, Gebr. Mann, 1959, p. 226-233 et B. Rocco, « 'Altro' tema religioso con iscrizione araba fra le pitture musulmane della Cappella Palatina di Palermo », *Ho Theologos. Rivista della Facoltà teologica di Sicilia*, 18/1, 2000, p. 128-133.

⁶³ Ce que S. Sinding-Larsen soulignait en les rapprochant de la sphère théologique (cf. *supra*). De fait, par exemple, la moitié des termes inscrits sur le plafond de la Chapelle palatine dérivent de racines utilisées pour former les noms de Dieu en Islam. On verra D. Gimaret, *Les Noms divins en islam*, Paris, Éd. du Cerf, 1988 ; les noms de Dieu concernés, dans l'ordre d'apparition des termes cités *supra*, sont les suivants : 'afuww, p. 415 ; jamīl, p. 215-217 ; dā'im, p. 182-183 ; ḥaḥḥ, p. 395 ; fāḍil, p. 390-391 ; jalīl, p. 75-76 et 213-214 ; qābil al-tawb,

supra), ils sont l'objet d'un déplacement, fréquent dans le rapport des Hauteville aux éléments de la culture islamique dont ils s'inspirent, mais rien ne s'oppose à ce que ce lexique renvoie à Dieu, souverain ultime, d'autant que les rares participes actifs présents se rapportent à la nature divine plutôt qu'au monde terrestre⁶⁴. Les souverains normands utilisent ici les éléments d'une *koiné* méditerranéenne afin de célébrer d'abord Dieu et, indirectement, leur propre grandeur à travers cette réalisation unique. Ils donnent ainsi au christianisme une expression arabe renouvelée.

Il n'est donc pas besoin de diviser l'espace de la Chapelle palatine en deux pour comprendre l'intégration du plafond dans l'espace de l'église. Cette véritable synthèse artistique s'opère autour d'un christianisme ample, dénominateur commun revendiqué par les souverains. Sa vocation universelle explique que lui seul soit censé permettre aux groupes culturels qui composent la population sicilienne de communier vraiment, de communier, puisque la convergence linguistique dans la sphère de la souveraineté est volontairement limitée⁶⁵. Les rôles de l'image et de la lettre sont essentiels afin de délivrer ce message⁶⁶.

Si l'on a insisté ici sur sa dimension religieuse, souvent passée sous silence, il va de soi que la dimension « palatine » de l'édifice ne doit pas non plus être occultée. L'effet produit par le plafond sur le spectateur rejoint le dessein du roi : le décor est inouï et sa richesse rejaillit sur le concepteur d'un tel espace religieux. La Chapelle palatine est aussi un espace royal et la décision d'y faire figurer des motifs appartenant à la sphère artistique islamique a en elle-même une signification. L'absence de cycles narratifs comme l'illisibilité des inscriptions depuis le sol convergent vers une seconde interprétation non exclusive de la première. Ce décor renvoie moins à une conception du pouvoir subtile qu'il faudrait déchiffrer qu'à une certaine idée de la royauté normande de Sicile. La juxtaposition de deux registres, calligraphique et imagé, donne symboliquement une place à l'élément islamique dans l'élaboration d'une conception de la royauté promue par un souverain qui se veut le roi de tous, mais ceci n'exclut pas la dimension religieuse de son autorité et des sujets. Une distinction aussi nette du politique et du religieux paraît injustifiable.

Or, il se trouve, et le fait n'est jamais mentionné dans les études menées au sujet du plafond de la Chapelle palatine de Palerme, que celui-ci n'était pas le seul de ce type en Sicile à orner un édifice chrétien, même s'il était probablement le plus impressionnant, notamment d'un point de vue technique (*muqarnas*). En outre, on

p. 418-420 ; 'azīz, p. 243-246 ; kāfī, p. 366 ; kāmīl, p. 201 ; nāšīr, p. 339-340 ; qā'im, *passim* ; salāma, p. 204-205.

⁶⁴ Cf. *supra*, notes 50 et 63.

⁶⁵ Voir A. Nef, « Peut-on parler de 'politique linguistique' dans la Sicile du XII^e siècle ? Quelques réflexions préliminaires », *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, éd. J. Dakhliā, Paris, Maisonneuve-et-Larose et I.R.M.C., 2004, p. 41-58.

⁶⁶ Voir O. Grabar, *The Mediation of Ornament*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 111 : « Words, spoken but especially written, held the whole community and later a number of independent communities together. They were the natural cement or glue of society. But their importance was not in themselves, it was rather in their mediation between several different lives or levels of living : this life and eternal life, the life of the simple man and the authority of the ruler, the life of toil and the desire for pleasure ».

trouve des exemples d'inscriptions en arabe similaires à celle du plafond de la Chapelle palatine dans d'autres églises, ailleurs que sur les plafonds. Ce contexte artistique articulé renforce d'autant plus la lecture proposée ici.

Motifs islamiques et inscriptions en arabe dans l'ornementation des églises siciliennes

Sans prétendre à l'exhaustivité et en nous concentrant surtout sur la région de Palerme, un rapide catalogue des édifices qui offraient le même type d'ornementation permet de relativiser l'exceptionnalité du plafond de la chapelle palatine – même s'il est le plus imposant de ces exemples – mais aussi de faire ressortir le rôle de quelques grands personnages qui relayaient, par leur mécénat et par leur politique, les conceptions des Hauteville. Ainsi, le plafond de Palerme rappelle celui d'édifices bien étudiés : la cathédrale de Cefalù⁶⁷ et, probablement, l'abbaye de Monreale⁶⁸ étaient ornés d'un plafond similaire. Ces trois églises sont des fondations royales fortement liées à la dynastie des Hauteville⁶⁹ et la similitude de leur décor pourrait tenir au fait que ces monuments étaient supposés célébrer sa grandeur.

Une telle lecture est infirmée par le fait que ce type d'inscription et de décor figurait aussi dans un certain nombre d'édifices religieux, non royaux, dans un contexte palermitain⁷⁰. Il est probable que le plafond de la cathédrale de Palerme en était orné, mais les nombreux remaniements dont l'édifice a été l'objet à partir de la fin du XII^e siècle empêchent d'en être certain⁷¹. Tel était en revanche certainement le cas du plafond de l'église de la Santissima Trinità dite de la Magione⁷², détruit par les bombardements américains de Palerme en 1943. En outre, deux autres édifices

⁶⁷ Sur la cathédrale de Cefalù, on peut voir M. Gersen-Jørgensen, *Medieval Islamic Symbolism*, op. cit. et M. G. Aurigemma, *Il cielo stellato di Ruggero II. Il soffitto dipinto della cattedrale di Cefalù*, Milan, Silvana, 2004 ; son auteur aboutit à des conclusions partiellement semblables aux nôtres, p. 153-160.

⁶⁸ Le plafond de Monreale, redécoré au XVI^e siècle, puis détruit par un incendie en 1811, devait aussi intégrer des éléments de décoration islamiques, comme le suggère la présence d'étoiles à huit pointes : cf. W. Krönig, *The Cathedral of Monreale and Norman Architecture in Sicily*, Palerme, S. F. Flaccovio, 1965, p. 202-204.

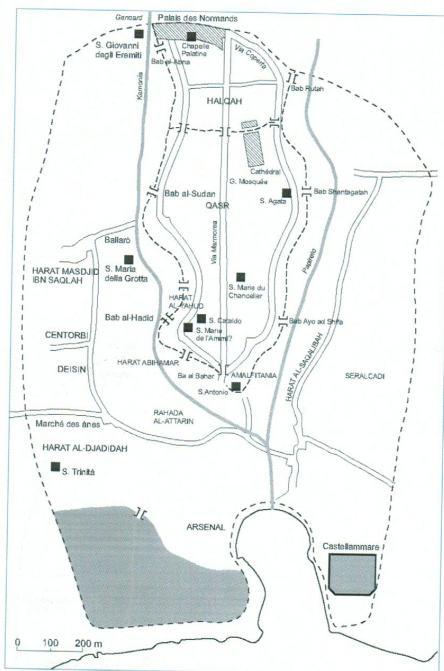
⁶⁹ La cathédrale de Cefalù était censée accueillir les dépouilles mortelles des représentants de la dynastie des Hauteville et celle de Monreale est une fondation de Guillaume II.

⁷⁰ D'autres exemples de ce type ont pu être détruits avant le XIX^e siècle, date du regain d'intérêt pour le Moyen Âge, y compris hors du cadre palermitain.

⁷¹ Voir A. Zanca, *La Cattedrale di Palermo dalle origini allo stato attuale*, Palerme, I.R.E.S., 1952, mais aussi la rapide allusion d'Idrīsī : « Elle surprend les esprits par sa facture merveilleuse et l'originalité des motifs qui ont été inventés, choisis et élaborés pour les peintures, les dorures et les inscriptions » (Al-Idrīsī, *La première géographie de l'Occident*, prés. et trad. de H. Bresc et A. Nef, Paris, Flammarion, 1999, p. 308).

⁷² V. Grassi, « Le iscrizioni normanne in caratteri arabi in Sicilia », *Studi Magrebini*, 24, 1992, p. 29-38, spéc. p. 34 : « Si legge nel terzo volume della Storia dei musulmani di Sicilia, a pag. 881 : “nel soffitto della chiesa della Magione [...] si veggono ancora, su le correnti del comignolo, le voci Vittoria, Salute, Possanza, Contentezza e altri auguri scritti in arabico, or in caratteri neri su fondo bianco, or il contrario, ed ora in rosso con fili gialli su fondo nero ; e coteste correnti alternansi tra loro e con altre che portan figure, le une di pesci e le altre di uccelli” ».

religieux palermitains étaient ornés de ce type d'inscriptions : la tour campanile de l'église de S. Giacomo la Mazara, localisée à proximité du palais royal, et une colonne située dans l'église de S. Maria dell'Ammiraglio.



L'église de la Magione, dont les origines sont difficiles à retracer⁷³ a été fondée, si l'on suit les analyses les plus récentes, entre 1169 et 1174 sur le lieu d'un *hospitalis* antérieur⁷⁴. On peut douter que le programme décoratif qui ornait le plafond ait été élaboré par les Teutoniques qui ont pris possession de l'église à la fin du XII^e siècle⁷⁵ car rien n'atteste le lancement d'un tel chantier, long et coûteux. Il est donc probablement antérieur et attribuable au fondateur du monastère cistercien, Mathieu d'Aiello, personnage-clé et figure complexe des règnes de Guillaume I^{er} et Guillaume II⁶, qui l'édifia sans doute entre 1190 et 1191⁷⁷. Si l'hypothèse est juste,

⁷³ Pour un point sur les questions que cette chronologie pose, voir E. Pezzini, *Halcia : un quartiere della città di Palermo nel primo Trecento*, Dottorato dell'Università degli Studi di Palermo, IX ciclo, p. 156-168.

⁷⁴ Voir K. Toomaspoeg, « Les Cisterciens de la Magione de Palerme : un essai de reconstruction des origines du monastère de la Sainte Trinité », *Archivio storico per la Sicilia orientale*, 92, 1996, p. 7-21.

⁷⁵ Voir K. Toomaspoeg, *Les Teutoniques en Sicile (1197-1492)*, Rome, École française de Rome, 2003.

⁷⁶ Originaire de Salerne, Mathieu d'Aiello a rejoint l'administration centrale en Sicile à une date inconnue ; il toujours été le partisan d'une monarchie forte et d'une administration soustraite aux grands latins. Après l'assassinat de Maion de Bari et les émeutes de Palerme en

il ne s'agit pas d'une copie mécanique car Mathieu d'Aiello était parfaitement arabophone. Rappelons que ce dernier a également fait construire le monastère de S. Maria dei Latini ou del Cancelliere en 1169 et l'hôpital Ognissanti près de la Porte Sainte Agathe à Palerme, mais rien ne nous permet de savoir comment ces lieux étaient décorés. Enfin, il a joué un rôle important dans la fondation de l'abbaye de Monreale confiée aux bénédictins, contre son ennemi l'archevêque de Palerme, Gauthier, qui était, lui, le chef de la faction pro-Henri VI⁷⁸.

L'histoire de S. Giacomo la Mazara est très mal connue ; incluse dans un quartier militaire à proximité du palais royal, elle a été détruite au XVII^e siècle, tandis que son campanile demeurait en place jusqu'au XIX^e siècle, avant d'être lui aussi rasé. C'est précisément cette tour qui était ornée d'une inscription de 12 m de long qui courait le long de ses quatre côtés. On a une idée de son contenu grâce à Michele Amari et nombre de termes qui la composent se retrouvent à l'identique sur le plafond de la Chapelle palatine⁷⁹.

Quant à la colonne de S. Maria dell'Ammiraglio, fondation de Georges d'Antioche, premier ministre de Roger II, elle est ornée de quatre vocables : *al-naṣr wa-l-ṣaḥar wa-l-'izz wa-l-iqbāl*⁸⁰. En outre, il n'est pas inintéressant que dans la même église, précisément, une autre colonne porte deux inscriptions se référant directement à Dieu, dont une coranique mais susceptible d'une lecture œcuménique⁸¹.

Le contexte, même partiel, ainsi restitué pour le cadre palermitain, illustre amplement que le plafond de la chapelle palatine n'était pas le seul à proposer un registre islamique et des inscriptions en arabe dans un édifice chrétien. Peut-être fut-il le premier, mais rien ne l'assure. Ce qui est certain est que deux personnages-clés du gouvernement rogéien puis guillelmeide, Georges d'Antioche et Mathieu

1161, il est tiré de prison, où il avait été jeté pour complaire aux grands latins opposés au souverain derrière Mathieu Bonel, parce qu'il est le seul à pouvoir reconstituer les *defetarii* (*dafātir al-ḥudūd*), les cahiers rédigés en arabe qui contiennent les limites des concessions et des domaines royaux, brûlés lors de l'assaut contre le palais royal. Homme politique à l'étonnante longévité dans un contexte aussi troublé (il reste au sommet du pouvoir au moins une trentaine d'années, jusqu'à sa mort en 1193), les sources en livrent deux portraits contradictoires. Arabophone, taxé de *bigamus* et accusé d'actes de cruauté par Pierre d'Eboli, qui lui reproche surtout d'être un des opposants les plus actifs à la candidature d'Henri VI au trône de Sicile, il est l'une des figures-clés de la paix au sein du Palais royal en raison de ses liens avec les eunuques sur lesquels il exerce un ascendant certain, si l'on en croit le Pseudo-Falcand. Cf. A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile, op. cit.*, épilogue.

⁷⁷ Pour la dernière prise de position sur le sujet, voir G. Mandalà et M. Moscone, « Tra Latini, Greci e 'Arabici'... », art. cit., p. 209.

⁷⁸ Pour la dernière mise au point et la bibliographie, voir *id.*, p. 204-207.

⁷⁹ La version amarinienne a récemment été revue par J. Johns, dans « Le iscrizioni e le epigrafi », art. cit., p. 48 : *wa-l-di'āya wa-l-yumn wa-l-shukr al-kāḥmil ? wa-l-ni'ma [wa- ?] l-kifāya wa-l-'izz[?] wa-l-birr wa-naṣr a[...] wa-[...] wa-l-sa[']d wa-l-iqbāl[?... wa-] l-naṣr wa-l-ijmāl[?] wa-l-[...]*, suit une date très incertaine.

⁸⁰ *Id.*, p. 58.

⁸¹ Le texte en est le suivant : *Bism Allāh al-raḥmān al-raḥīm ḥasbiya llāh wa-ni'ma l-wakīl* : « Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, Dieu me suffit et il est le meilleur des gardiens » (*id.*, p. 58). Une inscription parfaitement « œcuménique » et, même s'il s'agit d'un remploi, certainement pas choisie au hasard par l'arabophone qu'était Georges d'Antioche.

d'Aiello, reprirent cette convergence à leur compte. Le premier était arabophone et hellénophone, originaire d'Antioche, mais de formation ifrîqiyenne, ce qui nous renvoie au milieu chrétien arabophone le mieux connu pour la Sicile, celui dont la langue liturgique de référence était le grec ; le second était Latin et originaire du continent, arabophone également, proche des eunuques de la cour : il complexifie en quelque sorte encore notre connaissance de la situation insulaire. Chrétien et arabophone également, la langue de liturgie des offices qu'il suivait devait être le latin, contrairement au milieu chrétien arabophone qui, pour partie, suivait des offices en grec et, pour partie, en arabe⁸². Des indices laissent par ailleurs à penser que Mathieu d'Aiello n'était pas le seul dans son cas⁸³. Deux profils différents donc mais qui en font des relais de la politique de convergence de la cour : résolument chrétiens, certes, mais œcuméniques dans leur manière d'envisager l'exaltation de leur foi.

Ils ne sont pas les seuls exemples de ces individus, au profil très varié et dont on peine à savoir s'ils forment un véritable milieu proche du pouvoir, guidé par des intérêts et une idéologie similaires, ou encore si leur attitude reflète celle, plus large, du groupe auquel ils appartiennent⁸⁴, mais qui relaient au-delà des murs du palais les choix des souverains. Les sources n'en laissent probablement apercevoir qu'une partie. On peut également citer les très célèbres stèles trilingue et quadrilingue que fit réaliser au milieu du siècle Grisanthe, « prêtre du roi »⁸⁵. Parmi les cinq pierres funéraires qu'il fit graver pour honorer la mémoire de ses parents, trois, moins célèbres, sont toutefois en latin. Si on ajoute à cela que son père se prénommaît Drogo et que sont prévues pour sa mère des prières en latin et en grec — ce qui fait

⁸² Il n'est pas certain que le « modèle melkite » développé par Henri Bresc dans « De l'État de minorité à l'État de résistance », art. cit., et repris par Giuseppe Mandalà dans G. Mandalà et M. Moscone, « Tra Latini, Greci e 'Arabici' », art. cit., p. 225-227, soit le seul opératoire en Sicile : pour des indices sur l'existence d'une liturgie en arabe, voir A. Nef, « L'histoire des "mozarabes" de Sicile », art. cit., p. 270-272 et 273-279, et G. Mandalà et M. Moscone, « Tra Latini, Greci e 'Arabici' », art. cit., p. 189, à propos d'un passage des *Consuetudines* de Palerme traitant du notariat qui distingue les Saraceni des Arabici, le premier terme renvoyant probablement aux musulmans et le second aux chrétiens arabophones.

⁸³ Un autre indice de cette politique des Hauteville est la *'alāma* (ou *motto* qui sert de signature) de Roger II (*al-ḥamdu li-llāh wa-shukr li-an'umi-hi*, soit « Dieu soit loué et remerciement à ses bénédictions »), qui là aussi est relativement œcuménique : voir N. Jamil et J. Johns, « Signs of the Times : Arabic Signatures as a Measure of Acculturation in Norman Sicily », *Muqarnas*, 21, 2004, p. 180-192 (spéc. p. 182-184). Même si comme l'avance J. Johns et N. Jamil (p. 184), il est probable qu'elle ne soit pas de sa main, cela ne signifie pas que Roger II n'en comprenait pas le sens et l'importance. Plus intéressante encore est la signature maladroite de Guillaume de Malconvenant, un des maîtres justiciers du royaume, qui signe en arabe après être entré au service du roi (p. 184-186). Ce dernier appartenait à une des vieilles familles normandes immigrées en Sicile dès la conquête et marque ainsi un souci d'ouverture vis-à-vis d'une langue connotée religieusement, bien dans la ligne de l'idéologie du souverain.

⁸⁴ La formule est rapide : il n'est pas certain en effet que le sentiment d'appartenance à un groupe défini linguistiquement et religieusement soit très fort dans ces cas spécifiques.

⁸⁵ On verra pour la dernière édition en date, avec un commentaire qui va dans le sens défendu ici : J. Johns, « Lapidi sepolcrali in memoria di Anna e Drogo, genitori di Grisanto », *Nobiles Officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo Reale di Palermo. I. Catalogo*, éd. M. Andaloro, Catane, Giuseppe Maimone Editore, 2006, 1, p. 518-523.

supposer à Jeremy Johns qu'elle suivait les offices en langue grecque—, on peut penser que Grisanthe évoluait prioritairement dans un milieu latin. Nonobstant ce fait, rappelons simplement que l'épithaphe de sa mère, Anne, est trilingue grec-arabe-latin et que celle de son père, Drogo, ajoute à ces langues, le judéo-arabe. Or, ces pierres figuraient dans une chapelle de l'église S. Michele arcangelo que Grisanthe avait spécialement consacrée à la mémoire de sa mère, puis de ses parents.

Il est aussi un texte qui exprime littérairement ces choix, la *Lettre au Trésorier de Palerme*, attribuée au Pseudo-Falcand⁸⁶. Il est à replacer dans le contexte tardif, de la crise dynastique qui met aux prises Tancrede et Henri VI, empereur germanique, après la mort sans héritier de Guillaume II en 1189. Le Pseudo-Falcand soutient résolument Tancrede, tout comme Mathieu d'Aiello. Dans la *Lettre*, en effet, l'ennemi de la Sicile n'est pas le Sarrazin mais le *Teutonicus*, et surtout la désunion des Siciliens. La mort de Guillaume II qui plonge l'île dans l'affliction et l'incertitude est le point de départ de cette épître. Le contraste est souligné entre le paradis insulaire et le terme « barbare » qui revient sans cesse pour qualifier les soutiens et les troupes d'Henri VI. La question est de savoir comment les Siciliens réagiront à cette menace et l'auteur identifie clairement le danger : l'unité, qui est à souhaiter par-dessus tout, est difficile à imaginer en raison des tensions entre *Christiani* et *Sarraceni*. En effet, pour l'auteur, les premiers ont du mal à se retenir d'opprimer les seconds, qui, par représailles, se soulèvent et gagnent les montagnes en armes.

Il ne s'agit donc aucunement d'entonner après d'autres un chant exaltant la tolérance sicilienne de l'époque normande, à juste titre dénoncée comme un mythe. Toutefois, il nous semble que plus d'un indice peut être repéré en faveur de l'existence d'une politique consciente de convergence religieuse menée par les Hauteville. Cette convergence limitée, propre, semble-t-il au milieu curial, et probablement même à une partie seulement de celui-ci, s'appuie à la fois sur une conception impériale, qui n'est pas originale mais est déclinée par les Hauteville pour la Sicile, et sur une conception religieuse qui tend à la conversion non violente des non chrétiens et à l'unité des chrétiens en Sicile. S'y côtoient multiconfessionnalisme impérial et diversité interne du christianisme sicilien. Si l'on ne peut donc que faire siennes les conclusions de Jane Burbank et de Frederick Cooper, pour qui « If neither Christian nor Islamic empires could create a polity that

⁸⁶ Nous ne nous arrêtons pas ici aux questions d'attribution de la *Chronique* du Pseudo-Falcand et de la *Lettre au Trésorier de Palerme*. L'auteur en est identique. Pour l'édition et la traduction : *Lettera a un tesoriere di Palermo*, Palerme, S. F. Flaccovio, 1988 (éd. et trad. par S. Tramontana de l'*Epistola ad Petrum Panormitane ecclesie thesaurarium de calamitate Sicilie*). Pour la question de son attribution, voir A. De Lellis, « Il "Liber de Regno Sicilie" e la "Epistola ad Petrum" del cosiddetto Ugo Falcando. Stato degli studi », *Archivio storico siciliano*, ser. 4, 33, 1974, p. 491-572 ; l'introduction de *The History of the Tyrants of Sicily by 'Hugo Falcandus' 1154-1169*, trad. G. A. Loud et T. Wiedemann, Manchester-New York, Manchester University Press, 1998, p. 28-42 ; et G. E. Hood, « Falcandus and Fulcaudus, *Epistola ad Petrum, Liber de Regno Sicilie*. Literary Form and Author's Identity », *Studi Medievali*, 40/1, 1999, p. 1-43 ; dernière étude en date, S. Tramontana : « La lettera dello pseudo Ugo Falcando : una lettura filologica », dans *Nobiles Officinae*, 2, *op. cit.*, p. 81-90, qui ne dit rien de l'article précédent.

was both uniform and universal, they did weave webs of connections across and beyond their domains » et « Universal Christendom and a worldwide Islamic *umma* remained in the realms of aspiration and violence »⁸⁷, il apparaît que les Hauteville vont plus loin.

Au-delà du cadre institutionnel, fiscal, juridique et devrait-on ajouter militaire⁸⁸, les Hauteville ont mené une politique de convergence religieuse, que donnent à lire leur utilisation de la *legazia apostolica* et leur mécénat architectural, mais aussi un certain nombre d'éléments écrits⁸⁹. Ce faisant, leur horizon est certes insulaire et le souci d'une unité interne minimale, au moins au plus haut niveau, les anime, mais il est tout autant méditerranéen : on peut lire dans les mesures qu'ils promeuvent l'affirmation de prétentions politiques et culturelles universelles.

Il est bien entendu que cette politique ne préjuge en aucun cas du traitement réel des divers groupes religieux à la cour et au-delà. Dans le même temps les écarts qui apparaissent éventuellement de ce point de vue n'équivalent pas nécessairement à une duplicité retorse et consciente. Ainsi, l'islam n'est pas l'objet d'une critique particulièrement serrée et l'on assiste plutôt à l'essor d'un prosélytisme par les actes, même si le lien entre *fides* (foi religieuse) et *fidelitas* (fidélité au souverain) ne va pas sans provoquer de crispations⁹⁰.

Annliese Nef

Université Paris-Sorbonne, UMR « Orient et Méditerranée » 8167,
Institut Universitaire de France

⁸⁷ J. Burbank et F. Cooper, *Empires in World History*, op. cit., p. 91 et 92.

⁸⁸ Ce point devrait être étudié plus systématiquement, il est néanmoins assuré que tant sur le continent italien qu'en Sicile ou que dans les régions maghrébines voisines, des musulmans faisaient partie des troupes comtales puis royales : pour une première approximation, voir A. Nef, *Conquérir et gouverner*, op. cit., chapitre 5 et épilogue.

⁸⁹ On en veut pour preuve le psautier trilingue (British Library, Harley 5786) attribué au règne de Roger II et hypothétiquement au milieu curial : voir J. Johns, « The Greek Church and the Conversion of Muslims in Norman Sicily ? », *Byzantinische Forschungen*, 21, 1995, p. 133-157 (spéc. p. 141-142). De même, l'existence d'un inventaire d'ouvrages liturgiques de la chapelle palatine de Palerme en latin rédigé en arabe suggère qu'elle était fréquentée par des chrétiens pour qui l'écriture en arabe était la plus spontanée : voir A. Nef, « L'histoire des « mozarabes » de Sicile », art. cit., p. 273-277, et pour des suggestions de corrections dont certaines sont justifiées, voir A. De Simone, « Lingua, finalità, ambiente del documento della Palatina : considerazioni di un'arabista » dans F. Martino et A. De Simone, « Un documento in arabo e il diritto comune alla corte di Ruggero II », *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 19, 2008, p. 93-136 (spéc. p. 117-122).

⁹⁰ Voir A. Nef, « Pluralisme religieux et État monarchique », art. cit. et *Ead.*, « La déportation des musulmans siciliens par Frédéric II : précédents, modalités, signification et portée de la mesure », *Le monde l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, éd. C. Moatti, W. Kaiser et C. Pébarthe, Bordeaux, Éditions Ausonius, 2009, p. 455-479.